Die pantheistischen Gedanken in Leibniz' „Theodizee" und Schleiermachers „Reden über die Religion".

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

ACAD. LOND. BAT. BIBL.

Vorgelegt von

Siegfried Gelles

aus Krotoschin.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. April 1908.

Berlin.
Verlag von R. Trenkel.
1908.

190

Dem Andenken

meines

unvergeßlichen Vaters.

Disposition.

Seite

A. Einleitung: Übereinstimmung Leibnizens und Schleiermachers in dem Bestreben, Religion zu erhalten und zu heben 3

B. Ausführung: Die pantheistischen Gedanken in Leibniz „Theodizee" und Schleiermachers „Reden über die Religion"

I. Der Begriff des Pantheismus:

a) bei den Eleaten (wirklich ist nur der einheitliche Weltgrund), ... 3

b) in der Stoa (Weltall = ein einziger, einheitlicher Lebenszusammenhang), ... 5

c) bei Spinoza (natura naturans = natura naturata). 6

II. Leibniz denkt pantheistisch in dem Verhältnis von Gott zur Welt:

a) Substanz verdankt ihre Essenz und Existenz Gott, ... 8

b) die prästabilierte Harmonie ist die Darstellung der Vollkommenheit Gottes, ... 15

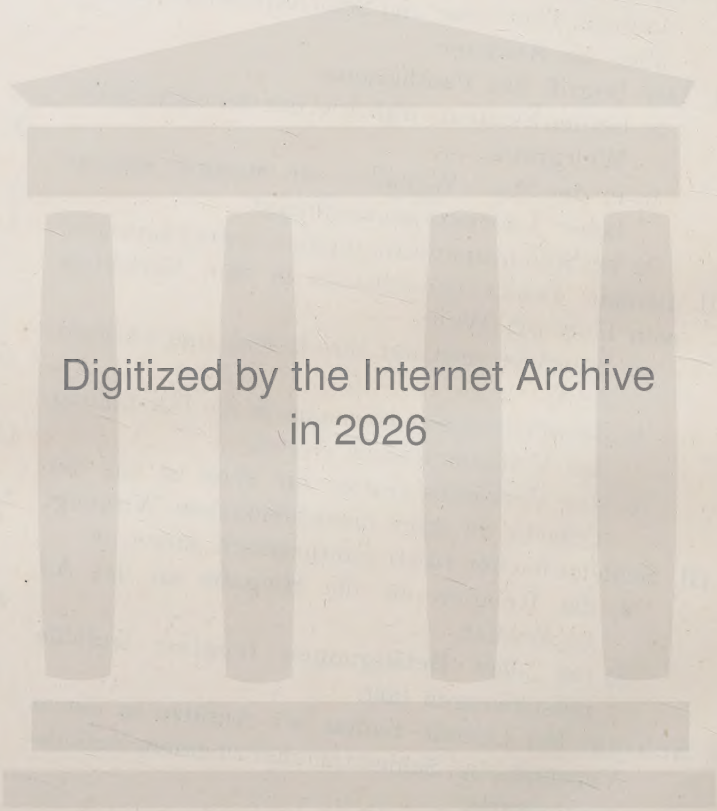
c) das Verhältnis Gottes zur Welt ist das der Ursache zu ihrer unausbleiblichen Wirkung. 21

III. Schleiermacher fühlt pantheistisch, indem er

a) die Religion als die Hingabe an das All bezeichnet, ... 27

b) bei allen Betätigungen religiöse Gefühle mitschwingen läßt. 36

C. Schluß: Bei Leibniz finden wir Ansätze zu einem Vernunft-, bei Schleiermacher zu einem Gefühlspantheismus. 43


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549813_0042

Einleitung.

Leibniz mit Schleiermacher zu vergleichen, dürfte nicht nur wegen der Ähnlichkeit beider Lehren interessieren, sondern auch wegen der Ähnlichkeit beider Persönlichkeiten. Beide empfanden in ihrer Seele den Riß, der zwischen Glauben und Wissen eingetreten war, und beide suchten eine Überbrückung dieses Gegensatzes. In der „Theodizee", die sich gegen P. Bayle, den skeptischen Anfechter der christlichen Glaubenswahrheiten, richtete, versuchte Leibniz nachzuweisen, daß die Übel der Welt wohl mit einer göttlichen Weltordnung vereinbar seien. Und Schleiermacher wendete sich in seinen „Reden" an die Gebildeten, die von der Aufklärung ganz befangen, alles, was mit Religion zusammenhing, gering oder gar nicht achteten. Auch er versuchte eine Versöhnung zwischen Wissen und Glauben, aber nicht in Form einer Verknüpfung, sondern eines friedlichen Nebeneinander. Beide näherten sich aber — wie wir sehen werden — dem Pantheismus.

Der Begriff des Pantheismus.

a) bei den Eleaten.

Die Fragen „Woraus sind die Dinge entstanden" und „Worin bestehen sie ihrem Wesen nach" bedeuten den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Welterklärung. Die drei ältesten griechischen Schulen stellen und beantworten zugleich diese Fragen. Bei den Milesiern ist

der höchste Welterklärungsbegriff der Stoff (materielles Prinzip); bei den Pythagoreern die Zahl, die Form (mathematisches Prinzip); bei den Eleaten das Sein (metaphysisches Prinzip).

Die Milesier und Pythagoreer gingen von der Auffassung aus, daß ein einziges, einheitliches Wesen die vielen und mannigfaltigen Dinge aus sich hervorgebracht habe, und durch seine Verwandlung sich in den vielen Dingen verschieden zeige. Die Eleaten hielten nun an der Idee des einheitlichen Ganzen, welches sie das Seiende nannten, fest, lehrten aber, daß diese Einheit des Seienden eine Vielheit von Dingen, die Einzigkeit oder Identität des Seienden eine Verwandlung ausschließe. Aus dem Satze: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden“ (nach Zeller, Grundriß der griech. Philos. S. 54) ergaben sich die Bestimmungen für das Seiende. Das Nichtseiende kann weder sein noch gedacht werden, da unser Denken stets auf ein Seiendes gerichtet ist, welches der Inhalt unseres Denkens ist. Da es also kein Denken gibt, welches nicht das Seiende zum Inhalt hat, und kein Sein gibt, welches nicht zugleich gedacht werden kann, so müssen Denken und Sein gleichgestellt werden. Unbewußt zeigten sie sich von der Welt der sinnlichen Wahrnehmung beeinflußt, als sie unter dem Seienden die raumerfüllende Masse, die Körperlichkeit, verstanden; das Nichtseiende, die Körperlosigkeit, war ihnen der leere Raum. Da aber nur das Seiende wirklich ist, so kann es keinen leeren Raum geben. Gibt es aber keinen leeren Raum, so kann auch die durch ihn bedingte Vielheit und Bewegung der Einzeldinge nicht wirklich sein. Diese sind nur ein Schein, und zu ihrer Annahme werden wir nur durch die Sinne verleitet. Wirklich ist nur die eine Materie, die jede Vielheit und Veränderlichkeit ausschließt, die ewige, ungewordene, unvergängliche, die sich völlig gleichbleibt und absolut unveränderlich ist. Alles ist ein und dasselbe Wesen, in welches alles zusammenfließt, und dieses Wesen nennt Xenophanes die Gottheit.

So finden wir bei den Eleaten den ersten Versuch, den Dualismus von Welt und Gott zu beseitigen. Sie tun dies, indem sie lehren, daß nur der einheitliche Weltgrund berechtigten Anspruch auf Wirklichkeit habe, und indem sie ihrem höchsten Substanzbegriff das Prädikat der Gottheit geben. So trägt ihre Lehre einen durchaus pantheistischen Charakter.

b) in der Stoa.

Wie die Eleaten gingen auch die Stoiker von der Einheit der Welt aus. In ihrer Physik waren sie bestrebt, die letzte Ursache mit der aus ihr hervorgehenden Weltordnung zu vereinigen.

Die Stoiker gingen von der Grundanschauung aus, daß nur die Materie Realität habe und faßten unter den Begriff des Körperlichen nicht nur die Dinge, sondern auch die Eigenschaften der Dinge, ja sogar die Seele mit ihren Zuständen und die Gottheit. Sie betrachteten die Welt als ein einheitliches Wesen, welches sich ursprünglich aus denselben Bestandteilen zusammensetzte. Die Frage nach dem Verhältnis von den Dingen zu ihren Eigenschaften veranlaßte die Stoiker zur Unterscheidung von Stoff und Form. Der Stoff ist ihnen leidend, eigenschaftslos; die Form ist die gestaltende, vernünftige Kraft. Die Dinge bestehen aus einer untätigen, eigenschaftslosen Materie; ihre Eigenschaften erhalten sie von den sie durchdringenden Kräften. Nun zeigt aber der durchgängige Zusammenhang in der Welt und die lückenlose Übereinstimmung aller ihrer Teile, daß alle die Welt durchdringenden Kräfte von einer Urkraft ausgehen. Diese Urkraft ist ihnen wie alles Wirkliche körperlich, sie besteht aus einem warmen, feurigen Hauch. Dadurch daß die Urkraft einen Teil ihrerselbst in Luft, Wasser, Erde und Feuer verwandelte, entstand die Welt. Diese letzte Weltursache, die Urkraft, muß mehr als die menschliche Vernunft sein, da diese erst von ihr geschaffen ist; sie muß, wie dies auch die Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung beweist, und weil

sie aus dem vollkommensten Stoff besteht, die höchste und vollkommenste Vernunft sein: die Gottheit. Diese Gottheit ist die Seele der Welt, das gemeinsame Naturgesetz. Alle besonderen Dinge sind die aus dem Ganzen hervorgehenden Erscheinungen dieses göttlichen Naturgesetzes. Die Gottheit verhält sich zu dem Teil ihrerselbst, welcher die Weltgestalt annahm, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Doch fällt dieser zeitlich entstandene Unterschied in der Erscheinung wieder, da die Gottheit am Ende der gegenwärtigen Weltperiode die Welt wieder in sich zurücknimmt.

Der innige Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die Gleichsetzung von Naturnotwendigkeit und zwecktätiger Vernunft, sowie das Bestreben, das Weltall zu einem einzigen, einheitlichen Zusammenhang zu vereinigen, macht die stoische Lehre zu einer pantheistischen.

c) bei Spinoza.

Die Triebfeder von Spinozas Denken bildet das Verlangen nach Befriedigung der Gotteserkenntnis. Schon dieses Motiv, dieses religiöse Gefühl, das aus der Betrachtung des Lebenszusammenhanges der einzelnen Dinge hervorgegangen war und zum Inhalt die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche hatte, lassen erkennen, daß Spinozas Weltanschauung in eine pantheistische münden wird. Denn wer das Unendliche als das innerste Wesen des Endlichen fühlt und erklären will, muß zu dem Ergebnis gelangen, daß in der wahren Erkenntnis der Dinge zugleich die der Gottheit inbegriffen sei, und umgekehrt, daß, wie aus dem unendlichen Wesen der Gottheit die einzelnen Dinge hervorgehen, ebenso aus der Idee Gottes die Erkenntnis der einzelnen Dinge folge.

Während Descartes von der Gewißheit des Selbstbewußtseins ausgeht, um so zum Beweise Gottes und zur Erklärung der Welt zu gelangen, bildet bei Spinoza der Gottesbegriff den feststehenden Ausgangspunkt seiner Lehre. Gott und Substanz sind ihm dasselbe. Nach Descartes bestand das Wesen der Substanz in der Unabhängigkeit,

in dem Selbständigsein. Als unabhängig ergaben sich ihm Bewußtsein und Räumlichkeit. Zwar sind sie in ihrem Verhältnis zum Absoluten nicht unabhängig; denn „Dei concursu egent ad existendum“ (Princ. Phil. I, 52), aber in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander sind sie Substanzen, wenn auch relative. Hier nun setzt Spinoza ein. Auch er betrachtet mit Descartes das Selbständigsein als das Wesen der Substanz, entkleidet aber das Bewußtsein und die Räumlichkeit — da sie von Gott abhängig — der Substanzialität: Gott ist die einzige Substanz. „Gott ist die innerlich wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes ist die bewirkte Natur. Die Attribute sind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind Naturerscheinungen, die Geister denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was ist in diesem System, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung ist die naturnotwendige.“ (K. Fischer, Neuere Philosophie 2. Aufl. I, 2 S. 252). Aus Gott, der einen, völlig unabhängigen Substanz, gehen die Dinge mit innerer Notwendigkeit hervor. Wie der eine Raum die Vorbedingung für alle geometrischen Figuren ist, so die Gottheit für alle Dinge. Die Dinge folgen aus der notwendigen Natur Gottes, wie aus der Natur einer geometrischen Figur ihre Bestimmungen folgen. Sie lösen sich nicht von der Gottheit los, sondern bleiben in ihr. Gott wohnt allen Dingen inne als ihre Ursache und ist insofern die wirkende Natur „gegenüber der Gesamtheit der endlichen Wesen als der gewirkten Natur“ (Falckenberg, Gesch. d. n. Ph. S. 109); also deus sive natura. Spinoza geht von dem einen Grundgedanken, dem Gottesbegriff, der alles enthält, aus und sucht, von ihm aus „durch begriffliche Operationen alles übrige Wissen zu erforschen“. (Windelband, Gesch. d. Ph. I, 210). Dieses Bestreben, von einer Grundanschauung aus durch Deduktion das übrige Wissen zu gestalten und nach Analogie der geometrischen Methode zu erklären, zeigt uns den spinozistischen Pantheismus als einen logischen. Aber trotz dieser geometrischen Fundierung verliert der Gottesbegriff des Spinoza seinen

Inhalt. Denn ebensowenig wie der Raum die wirkende Ursache einer geometrischen Figur ist, ist Gott, die Substanz, die reale, wirkende Ursache der Dinge. Die Dinge bestimmen sich nicht durch die lebendige Wirkungskraft der Substanz; sie stehen zu ihr im Verhältnis der mathematischen Folge, der Abhängigkeit. Die Realität der Dinge bestimmt sich nach dem Grundsatz „omnis determinatio negatio“ als ein Mangel bestimmter Eigenschaften. Gott, als reine Bejahung, darf mit keiner Schranke behaftet sein, ist das Bestimmungslose. So wird der umfangreichste Gottesbegriff des Spinoza zum inhaltärmsten.

In dem fünften Buch der Ethik spricht Spinoza von der menschlichen Freiheit. Sie ist ihm gleichbedeutend mit Selbstbestimmung. Frei ist der Körper, der nicht durch fremde Einflüsse handelt; frei die Seele, die sich durch eigenes, vernünftiges Denken zum Entschluß bestimmt. Dagegen unfrei, wenn sie unter dem Einfluß endlicher Dinge handelt. Denn dadurch, daß sie die endlichen Dinge gesondert und von jedem Zusammenhang gelöst betrachtet, sind ihre Ideen konfus; und aus diesen den Willen bestimmenden, konfusen Ideen entstehen die Affekte. Frei handelt also der vernünftig Erkennende; unfrei, wer unter dem Einfluß der Affekte steht. Die Affekte können nur durch klares Erkennen beherrscht werden. Und klar ist unsere Erkenntnis, wenn wir ihr Objekt als notwendiges Glied einer Kausalkette und in Beziehung auf Gott erkennen. Wer die Affekte durch klares Erkennen besiegt, handelt frei, handelt tugendhaft. Tugend ist also Macht, Freiheit. Die Erkenntnis der Gottheit, der einen Substanz, aus welcher die einzelnen Dinge notwendig folgen, bildet das Endziel unseres Wissens. Ihre vollkommene Erkenntnis bedeutet die höchste Freiheit; denn sie wendet unseren Blick von den Affekten und Leidenschaften zu der einen, unendlichen Gottheit und läßt uns teilnehmen an ihrer ewigen Vollkommenheit. Außer der Gottheit, der einen Substanz, wird uns alles zur flüchtigen Erscheinung. Die endlichen Dinge, die unserem Willen die Richtung gaben,

verschwinden, und die Erkenntnis der Gottheit allein bildet nur noch den Gegenstand unseres Willens. Und indem wir nur sie allein begehren als das einzige Gut, lieben wir sie. Die Gottesliebe ist so ewig und vollkommen wie ihr Gegenstand. Diese geistige Liebe zur Gottheit ist — da die Seele ein Modus in dem unendlichen Wesen der Gottheit — ein Teil der Liebe Gottes zu sich selbst. Der religiöse Trieb nach Erkenntnis ist eine Betätigung Gottes in uns. Diese Sehnsucht nach Gotteserkenntnis, die sich darin äußert, sich in das Wesen der Gottheit zu versenken, ja völlig darin aufzugehen, alle endlichen Dinge nur in ihrer Beziehung auf Gott zu betrachten, dieser psychische Pantheismus bildet den Grundton der spinozistischen Lehre.

Wir werden sehen, daß an den logischen Pantheismus des Spinoza Leibniz anknüpft, während Schleiermacher von dem psychischen Pantheismus des Spinoza ausgeht.

Leibniz.

Die Substanz verdankt ihre Essenz und Existenz Gott.

Hatte Spinoza seine gesamten philosophischen Gedanken als ein geordnetes und innerlich fest zusammenhängendes Ganze dargestellt, so wurde Leibniz an einer einheitlichen Ordnung und Verbindung seiner philosophischen Gedanken durch seine Vielgeschäftigkeit gehindert. Die Lehre des Leibniz besitzt nicht den systematischen Ausbau, wie ihn Spinozas Philosophie zeigt, aber sie ist aus dem gleichen Motiv wie diese hervorgegangen: aus dem logischen Bedürfnis, „das Seiende in seiner Einheit und Ganzheit und den erkennenden und wollenden Geist des Menschen in seiner Beziehung zu der Einheit und Ganzheit des Seienden zu denken“ (Bergmann, Gesch. d. Phil. I, 402). Spinoza stellte für den Begriff der Substanz das Postulat des Selbständigseins und glaubte, daß sein Substanzbegriff dieser Anforderung entspreche. Allein dadurch, daß die Substanz zu ihrer Erkenntnis ihrer Attribute und Modi bedurfte, war sie von ihnen abhängig. „Leibniz trachtete nun in den Begriff der Substanz dasjenige Element wieder einzuführen, welches die in der Erfahrung gewissermaßen handgreifliche Seite an ihm bildet: sein von Erfahrungsstoff getränktes Denken lehrte ihn, daß wir von Substanzen überall nur da sprechen, wo wir ihre Wirkungen zu konstatieren imstande sind. Substanzen, welche nichts wirken, sind keine Substanzen: Die Ursache der Wirkung aber nennen wir Kraft. Deshalb verwandelt Leibniz den Begriff der Substanz in denjenigen der wirkenden Kraft.“ (Windelband, Gesch. d. Ph. I, 465). „La substance est un être capable d'action“ (Leibniz, princ. de la nature et de la grace 1). Dadurch,

daß Leibniz die Kraft als eine wirkende bezeichnete, unterschied er sie von der nur passiven, aristotelisch-scholastischen Potentialität, die zur Möglichkeit des Tätigseins noch einer äußeren Anregung bedurfte. Leibniz verglich den Kraftbegriff mit einem gespannten Bogen, der nach Beseitigung der Hindernisse von selbst in Tätigkeit tritt. So schließt also der Begriff der Kraft ein Streben in sich ein; die Kraft ist somit eine ursprüngliche. Aus der Gleichsetzung von Substanz und Kraft ergaben sich die Immaterialität und die Pluralität der Substanzen, welche Leibniz an der Auffassung des Körpers entwickelte.

Wenn das Wesen der Substanz in der Kraft besteht, so muß die Substanz, da die Kraft immaterieller Natur ist, ein immaterielles Wesen sein. Der Körper ist keine materielle Substanz, sondern eine immaterielle. Sein Wesen besteht nicht in einem „räumlichen Gebilde", sondern in der wirkenden Kraft; seine Ausdehnung, Bewegung, Gestalt und Farbe sind erst Wirkungen dieser Kraft. Der Körper als „räumliches Gebilde" ist nur Erscheinung, aber durch ein Sein bewirkte Erscheinung, ist daher kein Trugbild, sondern die notwendige Erscheinungsform einer Substanz. Auch der Raum ist nur eine Wirkung der Substanz und fällt nicht wie bei Descartes mit dem Körper zusammen, auch ist er nicht seine Voraussetzung wie bei Newton.

In der Erscheinungswelt begegnen wir ausschließlich zusammengesetzten Substanzen. Welches sind nun aber die Bestandteile, aus denen sie sich zusammensetzen, ihre einfachen Substanzen? In dem Begriff des Einfachen liegt es, daß es in keiner Weise Ausdehnung haben kann; die einfachen Substanzen können also nicht räumlich sein; sie sind „metaphysische Punkte" — eine Bezeichnung, die wohl zum Unterschied von den Atomen, den physischen Einheiten, gewählt wurde. Die metaphysischen Punkte nennt Leibniz im Anschluß an Giordano Bruno „Monaden" (vgl. C. Schaarschmidt, Einl. zu den Nouv. ess p. XXXII). Aus der Einfachheit der Monaden ergibt sich ihre Unendlichkeit

in der Zahl: Da die Materie aus unendlich vielen Teilen besteht, jeder Teil sich aber wieder aus einer unendlichen Zahl von Monaden zusammensetzt, so muß die Zahl der Monaden unendlich sein. Ferner folgt aus der Einfachheit der Monaden, daß sie nicht natürlich entstehen und vergehen. Auf natürliche Weise entsteht etwas, wenn seine Teile zusammentreten, und vergeht, wenn es sich auflöst. Beides setzt eine Mehrheit von Teilen voraus, kann also nicht beim Einfachen der Fall sein.

Schließlich folgt aus der Einfachheit der Monaden, daß ihre gegenseitige Einwirkung keine physische sein kann; denn eine solche geschieht nur durch Veränderung der Teile. Da aber das Einfache keine Teile hat, kann es keiner physischen Veränderung unterliegen. Die Monaden, die „metaphysischen Punkte", sind nicht räumlicher Natur sondern psychischer; ihr Wesen besteht in der Kraft; und unter Kraft versteht Leibniz das Vorstellen. Welches ist nun der Vorstellungsinhalt? Mit der Beantwortung dieser Frage erfahren wir zugleich, wie sich die einzelnen Monaden voneinander unterscheiden. Denn daß sie sich qualitativ unterscheiden, zeigt uns der Unterschied in den Erscheinungsdingen, welchen die Monaden zugrunde liegen, und die Erfahrung, daß wir in der Welt nicht zwei Dinge von genau übereinstimmender Gleichheit finden; — ein quantitativer Unterschied ist bei der Einfachheit der Substanzen ausgeschlossen. — Ferner erfahren wir durch Beantwortung obiger Frage auch über die fortwährende Veränderung der Monaden, auf die wir von der unaufhörlichen Veränderung unter den Erscheinungsdingen schließen. Der einheitliche Zusammenhang unter den Erscheinungsdingen beweist uns, daß jede einzelne Monade zu allen anderen in Beziehung steht. Wie aber kann eine Monade zu den anderen in Beziehung stehen? Da sie „keine Fenster" hat, und eine einheitlich in sich abgeschlossene Substanz ist, kann sie nicht durch eine äußere Wirkung dazu bestimmt werden, mit den anderen in Beziehung zu treten. Dies kann nur so gedacht werden, daß in der Natur einer jeden Monade

zugleich die Beziehung auf alle anderen gegeben ist. Da aber das Wesen der Monade in der Vorstellung besteht, so steht eine jede Monade zu allen anderen in Beziehung durch die Vorstellung; d. h. jede einzelne Monade stellt alle anderen vor. Somit erfahren wir den Inhalt der Vorstellungen, er ist die Summe aller anderen Monaden, also das ganze Universum. Daher bezeichnet Leibniz die Vorstellung als die „Konzentration der Vielheit in der Einheit". Jede Monade ist ein „lebendiger Spiegel des Universums", spiegelt alle anderen Monaden wieder, natürlich nur von ihrem Standpunkt (point de vue) aus. So ist also der Vorstellungsinhalt bei allen Monaden, da eine jede das ganze Universum darstellt, der gleiche, und kann deshalb nicht als unterscheidendes Merkmal angesehen werden. Jede Monade ist aber ein Individuum und unterscheidet sich nach dem principium identitatis indiscernibilium von allen anderen, so daß es nicht zwei gleiche Monaden gibt. Sie unterscheiden sich durch die Art der Vorstellung; ihr Unterschied ist ein gradueller, er besteht nur in dem verschiedenen Grad der Deutlichkeit, mit der sie das Universum wiederspiegeln. So bilden die Monaden — da nicht zwei Monaden mit der gleichen Klarheit vorstellen — eine Stufenfolge von den untersten Monaden, welche nur dunkle und verworrene Vorstellungen haben oder welche schlafend und unbewußt bleiben, — auf dieser Stufe stehen die Mineralien und Pflanzen, — zu den höheren, welche Gedächtnis und Empfindung besitzen, — dahin gehören die Tiere —, bis schließlich zu den höchsten Monaden, welche als Vernunftwesen sich ihrerselbst und Gottes bewußt werden — das sind die menschlichen Seelen.

Die Monade oder Krafteinheit, wie wir sie jetzt nennen können, schließt ein Streben in sich ein, nämlich dasjenige, zu anderen Vorstellungen überzugehen. So befinden sich die Monaden, da eine jede von ihnen eine Vielheit wechselnder Modifikationen besitzt, in einer fortwährenden Veränderung und nur aus dieser läßt sich das unaufhörliche Werden und Geschehen in der Erscheinungswelt erklären.

Nach dem Grade der Deutlichkeit, mit welcher die Monade vorstellt, bestimmt sich ihre Vollkommenheit. Je klarer und deutlicher die Monade vorstellt, desto vollkommener ist sie, je sinnlicher und verworrener sie vorstellt, desto unvollkommener ist sie. Das klare und deutliche Vorstellen ist identisch mit Aktivität, die sinnliche und verworrene Vorstellung mit Passivität. Diese Passivität als eine die Aktivität hemmende Schranke nennt Leibniz Materie. Jedoch ist ihm Materie nicht im physikalischen Sinne eine tote Masse; vielmehr ist alles belebt, beseelt.

Die oben erwähnte Stufenfolge der Monaden finden wir in der Erfahrungswelt; Leibniz nimmt aber auch außerhalb der Erfahrungswelt Wesen an, die noch vollkommener sind als der Mensch: „Genien"; er bestimmt sie jedoch nicht näher, da sie sich unserer Erkenntnis entziehen. Die höchste und vollkommenste Monade, die nur klare Vorstellung und Vernunft besitzt, ist Gott. „Nichts ist vollkommener als Gott" (Leibniz, Theodizee, Vorw. § 4). Gott stellt in seinem Intellekt alle möglichen Monaden noch vor ihrer Existenz vor und gewährt ihnen dann den Zutritt zur Existenz. In seiner Allmacht läßt er die Monaden entstehen und vergehen; durch ein Wunder treten sie aus dem Nichts ins Dasein, und durch ein Wunder kehren sie aus dem Sein in das Nichts zurück. Gott ist nur Tätigkeit und „als Quelle des Universums kann er natürlich nicht mit der Materie der Passivität behaftet sein" (Dillmann, Monadenlehre 476).

Es hat sich uns ergeben, daß alle Monaden einfache und unräumliche Krafteinheiten sind; also Substanzen, welche nicht durch sich selbst entstanden sind, sondern ihre Essenz nnd Existenz Gott verdanken. Vergleichen wir dies mit Spinozas Lehre, in welcher alle endlichen Dinge Modi einer Substanz sind und dieser ihre Essenz und Existenz verdanken, diese eine Substanz aber Gott ist, so scheint uns der Unterschied nur im Ausdruck zu liegen. Doch untersuchen wir weiter, in welchem Verhältnis Gott zu den Monaden noch außer dem der Kausalität steht. Die

Monaden können sich zu Gott nicht verhalten wie die Teile zum Ganzen; denn die Monaden können sich infolge ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit niemals zu einem einheitlichen Ganzen verbinden, ihre Gesamtsumme würde nur ein ungeordnetes Nebeneinander ergeben. Gott selbst ist nur eine Monade, also einfach; so schließt schon sein Begriff eine jede Zusammensetzung aus.

Ist auch nach Leibniz Gott ein transzendenter, so bleiben doch alle Monaden in ihm, insofern als sie ihre substantielle Wesenheit nur dadurch erhalten, daß sie von Gott vorgestellt werden; ein Dasein außer Gott besitzen die Monaden nicht. Gott ist die vollkommenste Realität und schließt die anderen Monaden in sich ein, wie das Höhere das Niedrigere in sich faßt; die einzelnen Monaden sind Realitäten, aber mit Schranken behaftet. Versteht man nun unter Pantheismus die Lehre, daß Gott ein nur denkendes Wesen ist, und alle anderen Dinge — also geistige, denkende Wesen — sich zu ihm als Einschränkungen seiner Realität verhalten, so kann man unter diesem Gesichtspunkt die Monadenlehre des Leibniz als eine pantheistische bezeichnen.

Die prästabilierte Harmonie ist die Darstellung der Vollkommenheit Gottes.

Der Zusammenhang unter den Erscheinungsdingen lehrt uns, daß die Monaden zu einander in Beziehung stehen. Daß unter dem „in Beziehung stehen“ nicht ein physischer Einfluß einer Substanz auf die andere zu denken ist, haben wir im vorigen Kapitel nachgewiesen. Vielmehr ließ sich der Zusammenhang unter den Erscheinungsdingen nur durch die Übereinstimmung aller Monaden in ihrem innerlichen Wesen erklären. Wir erinnern uns ferner daran, daß eine jede Monade zugleich ein Streben in sich einschließt; sie hat die „Tendenz“, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen. Die Einführung dieses Tendenzbegriffes in den der Monade ist durchaus notwendig, weil sich nur aus ihm die Entwickelung der Vorstellungen erklären läßt;

denn die Vorstellung allein trägt nicht den Grund in sich, zu einer anderen Vorstellung überzugehen. Dadurch aber, daß sie ein Streben besitzt, ist ihr Zustand niemals ruhend sondern stets in Bewegung. Die neue Vorstellung, zu der sie übergegangen ist, ist keine willkürlich plötzliche — da, wie wir später sehen werden, hierdurch die Harmonie gestört sein würde — sondern durch den früheren Vorstellungsinhalt bedingt. So befinden sich also die Monaden in einer fortwährenden Veränderung und stellen in diesem Augenblick etwas anderes vor als im vorhergehenden und werden im nächsten Augenblick etwas anderes vorstellen, als in diesem. Immer aber ist das Objekt ihrer Vorstellung das ganze Universum; dieses muß es auch in jedem Augenblick der Vorstellungsbewegung bleiben. Doch wie kann es dieses bleiben, ohne das zwei Substanzen auf einander einwirken? Um dies zu beantworten, wollen wir uns vor Augen führen, wie man sich damals zum Problem der Einwirkung zweier Substanzen auf einander und der gegenseitigen Einwirkung von Leib und Seele stellte. Die eine Ansicht war, daß eine Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele bestehe, daß ihr gegenseitiger Einfluß ein physischer sei, daß die Seele unmittelbar Veränderungen im Körper bewirke, und der Körper direkt auf die Seele einwirke und so die Gefühle und Willensrichtungen hervorrufe. Leibniz muß diese Ansicht verwerfen (vgl. Theod. 1. B. § 61), da er jeden physischen Einfluß zweier Substanzen aufeinander ablehnt. Eine andere Ansicht war die der Okkasionalisten: Nach ihnen ist eine jede Verbindung von Leib und Seele unmöglich, weil beide verschiedene Substanzen sind. Ihre Vereinigung im menschlichen Individuum ist nur auf ein Wunder zurückzuführen. Wenn in der Seele eine Willensbewegung entsteht, so greift Gott unmittelbar ein, um die ihr entsprechende Tätigkeit des Körpers zu bewirken, und wenn der Körper tätig oder afficiert ist, so bewirkt Gott unmittelbar die entsprechende Veränderung in der Seele. Aber auch diese Lehre muß Leibniz verwerfen (itid), weil er zu rationalistisch denkt,

um sich bei einem fortwährenden Eingreifen Gottes, bei einem unaufhörlichem Wunder, begnügen und beruhigen zu können. Er sagt: „Denn abgesehen davon, daß der physische Einfluß einer dieser beiden Substanzen auf die andere unerklärlich ist, habe ich auch gefunden, daß die Seele ohne eine völlige Störung der Naturgesetze nicht physisch auf den Körper einwirken kann. Ich glaube daher nicht, daß man hier auf sonst allerdings sehr tüchtige Philosophen hören könnte, die einen Gott wie bei einer Theatermaschinerie eingreifen lassen, um die Lösung des Stückes zu bewirken, indem sie behaupten, daß Gott sich ganz ausdrücklich damit beschäftige, die Körper so zu bewegen, wie die Seele es will, und der Seele Vorstellungen zu geben, wie der Körper es verlangt. . . . abgesehen davon, daß es eine ununterbrochene Reihenfolge von Wundern verlangt.“ (Theod. I B. § 61). So gibt Leibniz eine neue Lösung des Problems, indem er die Wechselbeziehung der Substanzen durch die prästabilierte Harmonie erklärt. Diese ist so aufzufassen, „daß die Zusammenstimmung der Monaden eine notwendige Folge derart ist, wie Gott ursprünglich und ein für allemal die Natur und Beschaffenheit einer jeden Monade, durch welche die ganze Reihe ihrer Veränderungen bis ins Kleinste bestimmt ist, denjenigen der übrigen angepaßt hat“ (Bergmann, Gesch. d. Ph. I, 417). Jede Monade steht also von Anfang (vgl. Theod. I. B. § 66) an zu allen anderen Monaden in einem harmonischen Verhältnis, und gerade die Stellung, die sie allen anderen Monaden gegenüber einnimmt, bedeutet ihre Eigentümlichkeit. Nur durch die prästabilierte Harmonie läßt sich die jeden Augenblick stattfindende Übereinstimmung der verschiedenen Weltbilder erklären. Leibniz führt diesen Gedanken noch weiter aus durch das von Geulinx herstammende Gleichnis zweier Uhren, welche in der Zeitangabe genau übereinstimmen. Dies kann so möglich sein, daß der Mechanismus beider Uhren in direkter Verbindung miteinander steht, was der Annahme von der physischen Aufeinanderwirkung zweier Substanzen entsprechen würde;

ferner dadurch, daß jemand beide Uhren überwacht und auf ihre dauernde Übereinstimmung achtet, — ein Beispiel für die okkasionalistische Lehre; schließlich dadurch, daß beide Uhren in so kunstvoller Weise vom Uhrmacher hergestellt sind, daß ihre fortwährende Übereinstimmung eine notwendige ist. Diese letzte Möglichkeit ist ein Bild der prästabilierten Harmonie. Der Uhrmacher ist Gott, und er hat die Monaden bei der Schöpfung gleich so eingerichtet, daß sie vollkommen und notwendig miteinander übereinstimmen müssen. Das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die Monaden zueinander stehen, ist kein physisches, sondern ein „ideales" (vgl. Theod. I. B § 66). Gott gab einer jeden Monade ihre Eigentümlichkeit mit Rücksicht auf alle anderen Monaden. In dieser Rücksichtnahme liegt zugleich die Begründung für die Eigentümlichkeit einer jeden Monade. So trägt eine jede Monade in sich den Grund für das, was in allen anderen geschieht, und alle anderen für das, was in ihr vorgeht (vgl. ibid). Wie schon angedeutet wurde, fällt die Verbindung von Leib und Seele auch in das System der prästabilierten Harmonie. Der Leib als Körper ist nur eine Erscheinung, der unendlich viele Monaden zugrunde liegen; die Seele als einfache Monade nimmt innerhalb der den Leib bildenden Monaden die Stelle einer höheren Monade, einer Zentralmonade, ein. Erinnern wir uns daran, daß eine Monade aktiv ist, wenn sie klar und deutlich vorstellt, passiv aber, wenn ihre Vorstellung dunkel und verworren ist, und übertragen wir dieses Ergebnis auf das Verhältnis von Leib und Seele, so kommen wir zu folgendem Satze des Leibniz: „Denn soweit die Seele vollkommen ist und klare Gedanken hat, hat Gott den Körper der Seele angepaßt und es im voraus so eingerichtet, daß derselbe ihre Befehle auszuführen strebt; soweit aber die Seele unvollkommen ist, und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Körper angepaßt, so daß die Seele von den Leidenschaften sich bestimmen läßt, welche aus den körperlichen Vorstellungen entspringen, was dann dieselbe Wirkung

und denselben Anschein zur Folge hat, als ob der eine unmittelbar und zwar vermittelst eines physischen Einflusses von der anderen abhinge. Diese vorworrenen Gedanken sind es eigentlich, wodurch die Seele sich die sie umgebenden Körper vorstellt" (Theod. I B § 66).

Zwei Momente müssen wir noch bei der Lehre von der prästabilierten Harmonie erwähnen: das deterministische und das teleologische. Die prästabilierte Harmonie, der vorausbestimmte Weltzusammenhang, als das alle Dinge vereinigende Band, faßt selbst die kleinsten und undeutlichsten Vorstellungen einer Monade in sich, muß aber eine jede Veränderung ausschließen. Denn eine solche würde den ganzen Plan der Welt, den Gott schon vor der Schöpfung in seinem Verstande vorstellte, zerstören; diese Welt wäre dann eben nicht die vorausbestimmte. Durch die genaue Bestimmung einer jeden Monade wird Leibniz Vertreter des Determinismus. Verknüpft Leibniz mit Spinoza der deterministische Standpunkt, so unterscheidet ihn von diesem die Einführung des teleologischen Gesichtspunktes, welchen Spinoza abgelehnt hatte. Gott in seiner Schöpfertätigkeit hat durch die prästabilierte Harmonie alle Monaden zweckmäßig und, wie wir später sehen werden, nach dem Prinzip des Besten angeordnet, konnte aber seinen Plan nur durch die mit Notwendigkeit sich vollziehende und bestimmte Entwicklung einer jeden Monade verwirklichen. In dieser Lehre vereinigen sich somit die mechanische und die teleologische Weltanschauung. So werden durch die prästabilierte Harmonie nicht nur Leib und Seele miteinander verbunden, sondern überhaupt alle Monaden werden durch sie zu einem einheitlichen Ganzen angeordnet. Diese harmonische Anordnung ist nicht eine erzwungene, sondern sie ist eine natürliche. „Das Wesen eines jeden Dinges ist eben die Stellung, die es in dem organischen Ganzen des Universums einnimmt; jedes Glied des Systems ist auf jedes andere bezogen, lebt wirkend und leidend das Leben aller übrigen mit. Das Weltgeschehen ist ein einziger großer Prozeß in unzähligen Spiegelungen" (Falckenberg, Gesch. d. n. Ph. 239).

Versteht man unter Pantheismus eine Lehre, nach welcher alle Dinge zu einem einheitlichen Lebenszusammenhang miteinander verbunden sind, und vergegenwärtigen wir uns, daß keine Monade ein Dasein außer Gott hat, so kann man wohl unter diesem Gesichtspunkt den ganzen methodisch einheitlichen Aufbau der Monaden als einen pantheistischen bezeichnen. Gott selbst aber wird durch das System der prästabilierten Harmonie als das vollkommenste Wesen dargestellt. Er ist nicht mehr wie bei den Okkasionalisten unser treuester Diener, dessen Amt nur darin besteht, auf unseren Körper oder unsere Seele zu achten, um die ihrer Tätigkeit entsprechenden Wechselwirkungen hervorzurufen; die Möglichkeit des Tätigseins Gottes hängt nicht mehr von der Gelegenheit ab, die wir ihm geben. Durch die prästabilierte Harmonie hat Gott alle Dinge so geordnet, daß er nicht mehr einzugreifen braucht; alles ist von Anfang an so kunstvoll eingerichtet, daß es überhaupt gar keiner Verbesserung bedarf. In der Erkenntnis der prästabilierten Harmonie als keines in den Gang der Natur eingreifenden, sondern eines die harmonievolle Natur selbst erst gebenden Systems liegt zugleich die Erkenntnis, „daß diese glückliche Welt das gelungene Meisterwerk des vollkommensten Künstlers ist". (K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. II, 598). Hiermit ist aber wieder die Auffassung, daß Leibniz' Lehre eine pantheistische ist, aufgehoben. Als solche schien sie uns dadurch, daß sie durch die prästabilierte Harmonie einen einheitlichen Lebenszusammenhang bildete, und nichts außer ihr existierte. Aber diesen pantheistischen Charakter verliert sie dadurch, daß die Zentralmonas (Gott) von den anderen Monaden unterschieden wird und ferner dadurch, daß die Harmonie universelle, also der Weltzusammenhang, als von Gott gedacht und von Gott verursacht angesehen wird. Überhaupt, wenn wir von der Leibnizschen Lehre als von einer pantheistischen reden, so veranlaßt uns dazu nicht so sehr der jeweilige Standpunkt, wie vielmehr das bei Leibniz vorliegende logische Bedürfnis, das Seiende als ein einheitliches Ganze zu denken.

Das Verhältnis Gottes zur Welt ist das der Ursache zu ihrer unausbleiblichen Wirkung.

Leibniz nimmt an, daß die geschaffene Welt die beste aller möglichen Welten ist. „Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser, daß, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Leibniz hat damit auch nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: Diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches soviel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott außer sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervorzubringen möglich war, sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprung des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist“ (Kant, über den Optimismus S. 29). Denn es entgeht Leibniz nicht, daß in dieser besten Welt auch Übel vorhanden sind, und zwar, wie er unterscheidet, dreierlei Art: physische, moralische und metaphysische. Wie aber kann der vollkommenste Gott Übel zulassen, schaffen? Unter dem physischen Übel versteht Leibniz den Schmerz, das Leid; es ist die Folge des moralischen Übels, als welches er die Sünde betrachtet und bezeichnet. Das Leid ist also eine Strafe der Sünde. Das moralische Übel folgt wiederum aus dem metaphysischen Übel. Dieses besteht in den dunklen, verworrenen, sinnlichen Vorstellungen, welche die sinnlichen Triebe zur Folge haben. Dieses metaphysische Übel ist aber nach Leibniz durchaus notwendig. Wären alle Menschen mit der größten Vollkommenheit ausgestattet, so wären sie Götter aber keine Menschen. Diese aber wie alle Wesen müssen — weil es von ihrem Begriff untrennbar ist — endlich sein. In ihrer Endlichkeit, in ihrer Unvollkommenheit, besteht das metaphysische Übel. Dieses läßt Gott zu, ohne es zu beabsichtigen; „er läßt es zu als die negative oder zu negierende Bedingung des Guten. Daß Kräfte existieren und wirken, davon ist Gott die alleinige Ursache; daß diese Kräfte mangelhaft wirken

und darum in Übel geraten, davon ist der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre ursprüngliche Unvollkommenheit" (K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. II, 595). Aber auch die Zulassung der anderen Übel sucht Leibniz dadurch zu rechtfertigen, daß er sie als Stationen bezeichnet, die durchwandert werden müssen, um zu höheren Gütern zu gelangen.

Zum Verständnis des kosmologischen und theologischen Grundes, der beiden Gründe, die Leibniz zum Beweise der besten Welt anführt, müssen wir uns den Begriff der Notwendigkeit klarmachen und deshalb auf die der Theodizee unmittelbar vorangehende kurze „Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft" zurückgreifen. In dieser unterscheidet Leibniz zwei Arten von Wahrheiten: ewige und positive oder tatsächliche Wahrheiten. Ewige Wahrheiten sind solche, „deren Gegenteil einen Widerspruch enthält, und dazu gehören die Wahrheiten, deren Notwendigkeit eine logische, metaphysische oder geometrische ist, und die man nicht bestreiten kann, ohne der Widersinnigkeit überführt werden zu können" (Theod. 1, A. § 2). Unter diesen Wahrheiten von metaphysischer Notwendigkeit steht selbst Gott. Diese ewigen Wahrheiten sind die Vorbedingung für jede Wissenschaft; denn die Schlüsse, die wir durch Deduktion aus ihnen ziehen, sind notwendig wahr. Die ewigen Wahrheiten gründen sich auf das Prinzip des Widerspruchs, nach welchem das, was einander widerspricht, nicht zugleich wahr sein kann. Die anderen Wahrheiten nennt er positive, „weil sie die Gesetze sind, die Gott nach seinem Gefallen der Natur vorgeschrieben hat, oder von diesen Gesetzen abhängen" (ibid). Diese positiven oder tatsächlichen Wahrheiten sind zur Erkenntnis zum Teil auf die Erfahrung angewiesen und bilden so die „Hülle, unter der sich die ewigen Wahrheiten uns zunächst darbieten" (Cassirer, 431); auch schließen sie nicht die Möglichkeit des Gegenteils aus. Wenn diese Wahrheiten dennoch aus der unendlichen Fülle der Möglichkeiten herausgenommen und wirklich existierend

sind, so müssen sie einen Grund haben, der ihre bevorzugte Stellung rechtfertigt. So stützen sich die positiven Wahrheiten auf das Prinzip des zureichenden Grundes, wonach jede positive Wahrheit einen Grund für ihre Tatsächlichkeit haben muß. Diese Notwendigkeit, nach welcher die positiven Wahrheiten bestehen, ist keine rein logische, da sonst ihr Gegenteil unmöglich wäre, sondern eine physische oder moralische, „sie beruht auf einer der Weisheit des Weisen würdigen Wahl“ (Theod. 1. A. § 2). Diese moralische oder physische Notwendigkeit bewirkt die Ordnung in der Natur. Leibniz geht vom Beweise für das Dasein Gottes und den ihm unbedingt zukommenden Eigenschaften aus und sucht unter Benutzung der beiden Arten von Notwendigkeit die Behauptung, daß unsere Welt die beste aller möglichen Welten sei, zu beweisen. In dem kosmologischen Beweis verlangt er für diese zufällige Welt einen zureichenden Grund.

Zufällig ist all das, was nicht notwendig existiert, dessen Gegenteil möglich ist; „das allgemeine Charakteristikum des Zufallsbegriffs ist etwas Negatives; er ist die Negation der Notwendigkeit. So verschiedene Formen und Beziehungen also der Begriff der Notwendigkeit einzugehen vermag, ebenso viele werden wir auch bei seiner Kehrseite, dem Zufall, finden. Der Zufall ist gewissermaßen der Schatten der Notwendigkeit: je nach den Verhältnissen, in denen das Licht der verschiedenen philosophischen Lehren auf diesen Kardinalbegriff fällt, ändert auch jener Schatten seine Gestalt und Bedeutung.“ (Windelband, Lehren vom Zufall S. 5.) Zufällig sind alle wirklichen Dinge, da sie nicht den Grund ihrer Existenz in sich tragen, da sie die Möglichkeit eines anderen Dinges an ihrer Stelle nicht ausschließen. Ist nun aber ein jedes Ding zufällig, so muß auch die Welt als „die gesamte Zusammenfügung aller zufälligen Dinge“ (Theod. 1. B. § 7) zufällig sein. Diese zufällige Welt schließt nicht die Möglichkeit vieler anderer Welten an ihrer Stelle aus. So gibt es also der Möglichkeit nach viele Welten, während in Wirklichkeit nur eine einzige

vorhanden ist. Wenn nun aus der unendlich mannigfaltigen Fülle der Welten eine einzige in das Reich der Wirklichkeit gesetzt wurde, so ist das durch Wahl geschehen. Sie ist gewählt worden, weil sie im Vergleich mit allen möglichen Welten die beste war. Da sie alle anderen übertraf, mußte sie gewählt werden, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund gehabt hätte. Das Prinzip des zureichenden Grundes ist somit der Erklärungsgrund ihrer Wahl. Diese zufällige Welt trägt nicht den Grund ihrer Existenz in sich selbst; sie ist gewählt worden, weil ihre Schöpfung einen zureichenden Grund gehabt hat: also ist sie unter allen möglichen Welten die beste.

Der zureichende Grund dieser Welt — und so kommen wir zum theologischen Beweis — kann nur etwas sein, was die Ursache seiner Existenz in sich selbst trägt, was notwendig existieren muß: Gott. In seinem Verstande stellt Gott alle Kombinationen von Monaden oder alle möglichen Welten vor. Aber aus seiner vollkommensten Intelligenz läßt sich die Wahl der besten Welt noch nicht erklären, darum muß der Wille hinzutreten; und damit der Wille, der das Beste wählt, auch wirksam werde, muß noch die Macht hinzukommen. So betätigen sich bei der Schöpfung der Welt alle drei Attribute Gottes: „Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute.“ (Theod. 1 B, § 7.) Gott konnte nur diejenige Welt wählen, die seiner vollkommensten Weisheit und Güte als die beste erschien; die gewählte Welt muß deshalb unter allen denkbaren Welten die beste sein. „Die Wirklichkeit unserer Welt ist der Erkenntnisgrund ihrer höchsten Vollkommenheit, und die höchste Vollkommenheit unserer Welt ist der Realgrund ihrer Wirklichkeit.“ (Engler, Darst. u. Krit. d. l. Optim. 23.) Gerade bei dem theologischen Beweis macht Leibniz einen deutlichen Unterschied zwischen moralischer und metaphysischer Notwendigkeit. Doch gar bald werden wir sehen, wie unhaltbar diese Unterscheidung ist. Gottes Wille handelte notwendig, indem seine Wahl von der voll-

kommensten Vernunft abhängig war; aber indem er überhaupt wählte, handelte er nur moralisch. „Gott ist durch eine moralische Notwendigkeit dazu gezwungen, die Dinge so zu schaffen, daß es nicht besser geschehen kann“ (Theod. 1 B § 210). Die existierende Welt ist also nach Leibniz nicht eine Schöpfung, zu der Gott notwendigerweise gezwungen war. Er sagt: „Gott ist zu allem Guten geneigt, das Gute und sogar das Beste treibt ihn zum Handeln an; aber es zwingt ihn nicht; denn seine Wahl macht das vom Besten Verschiedene durchaus nicht unmöglich; es bewirkt nicht, daß das, was Gott unterläßt, einen Widerspruch enthält“ (Theod. 1 B § 230). Angenommen, es würde an Stelle unserer Welt eine unvollkommenere als diese existieren, so würde Gott seiner eigenen Natur zuwider gehandelt haben. Unvereinbar wäre dann eine unvollkommene Schöpfung mit den in höchster Vollkommenheit sich befindenden Attributen Gottes. Wir müßten dann diese [Attribute] ablehnen. Die apriorischen Voraussetzungen der Attribute Gottes zwingen uns, Gott diese Welt nicht unter dem Zwange einer moralischen, sondern einer metaphysischen Notwendigkeit schaffen zu lassen. Der vollkommenste Gott mußte die vollkommenste Welt schaffen.

Versteht man unter Pantheismus eine Lehre, in welcher Gott zur Welt in dem Verhältnis der Ursache zu ihrer unausbleiblichen Wirkung steht, so ist unter dieser Voraussetzung die Leibnizsche Lehre als eine pantheistische aufzufassen. Allein, eine rein pantheistische Lehre ist sie ebensowenig wie die stoische, wie dies ja schon aus der ganzen Fragestellung der Theodizee „Wie verhält sich das Übel in der Welt mit der göttlichen Güte?“ folgert. Denn in einer rein pantheistischen Lehre — wie es die spinozistische des ersten Buches der Ethik ist — ist für Werte und besonders für den Begriff des Übels, des Unvollkommenen und der Sünde überhaupt gar kein Raum; in ihr ist alles, was ist, in gleicher Weise Gott, d. h. voll-

kommen. Schon daß also Leibniz die metaphysische Unvollkommenheit als im Wesen des Seienden begründet annimmt, zeigt ihn mindestens nicht als reinen Pantheisten. Seine Fragestellung vollends, weshalb Gott das Übel zugelassen habe, ist eine vollständig dualistische, deistische.

Schleiermacher.

Religion ist die Hingabe an das All.

Bevor wir dartun, was Schleiermacher unter Religion versteht, ist es notwendig, daß wir auf den Religionsbegriff des ihm vorangehenden Kant und ihm nachfolgenden Hegel hinweisen, weil sich, wie wir sehen werden, Schleiermachers Religionsphilosophie markant von beiden unterscheidet und am leichtesten an ihnen orientiert werden kann.

Bei Kant waren Religion und Ethik nicht nur eng miteinander verbunden, sondern Religion ging völlig in Ethik auf; er betrachtete Religion als eine Ergänzung der Ethik. Diese ist das Ursprüngliche und Unabhängige; denn ihre Gesetze sind aus dem Boden der Vernunft erwachsen. Die Moral verpflichtet uns nur deshalb, weil ihre Grundsätze als allgemeine Gesetze Geltung haben. Und weil das Sittengesetz als gültig anerkannt wird, sehen wir es für würdig an, den Charakter eines göttlichen Gebotes anzunehmen. „Die Religion unterscheidet sich nur formell, nicht inhaltlich von der Moral, sofern sie dem Pflichtbegriff die Idee Gottes als eines moralischen Gesetzgebers hinzufügt und dadurch seinen Einfluß auf den Willen erhöht; sie ist nichts als ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit.“ (Falckenberg, Gesch. d. n. Ph. 337.) Auch bei der Prüfung der historischen Religionen auf das Bestehen ihrer Bestimmungen vor dem Richterstuhl der Vernunft gelangt Kant zu dem Ergebnis, daß Religion nur in der Moral enthalten sei, daß Gottesverehrung nur in der Betätigung sittlicher Gebote bestehe.

Bei Hegel bilden das ästhetische, religiöse und philosophische Leben die verschiedenen Ausgestaltungen des-

selben absoluten Geistes, unter welchem er die Rückkehr des Geistes vom Objektiven zu sich selbst ins Bewußtsein und die Verknüpfung von „objektivem Inhalt und subjektivem Leben“ versteht. Die Religion bildet die Zwischenstufe der Entwicklung des absoluten Geistes zu seiner größten Höhe, zur Philosophie. Diese ist die Form der sich selbst denkenden Idee, die den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen dadurch aufhebt, daß sie das Unendliche als das Wesen des Endlichen faßt. In der Kunst äußert sich die Einheit des Unendlichen und Endlichen darin, daß sie das Unendliche, die Idee, in sinnlicher Form darstellt und veranschaulicht. In der Religion wird diese Einheit in Form der Vorstellung zu erreichen gesucht; allein diese Vorstellung ist — und darin unterscheidet sie sich von der Philosophie — noch keine begriffliche. So bilden also Religion und Philosophie nur Gradunterschiede, sofern sich in der Philosophie die Vorstellung zum Wissen steigert. Religion ist also ein noch nicht zur völligen Entwicklung gelangtes Denken.

Im Gegensatz zu der Orientierung der Religion einerseits an der Ethik, andererseits am Wissen, will Schleiermacher „die Religion ebenso sehr von der Moralität wie von der Erkenntnis frei machen“ (Windelband, Gesch. d. n. Ph. II, 296). Seine Antwort auf die Frage: „Was ist Religion?“ ist sich nicht immer gleich geblieben, sondern hat eine Entwicklung durchgemacht. Im Anfang war Schleiermacher Anhänger Kants, zu dem er sich durch die kritische und negative Seite der Kantschen Philosophie hingezogen fühlte. Er fühlte sich mit Kant verbunden sowohl durch die Erkenntnis, „daß a priori in der Vernunft des Menschen die sittliche Gesetzgebung gegründet sei und nur aus Vernunft abgeleitet werden müsse“ (Dilthey, Schleiermacher I, 85), als auch besonders durch die Erkenntnis, daß das Transzendente niemals Gegenstand unseres Wissens werden könne: „Die Hand, die ihm der Philosoph bot, ergriff er mit Eifer, aber er nahm zugleich auch die andere, und in dieser hatte Kant

das zweifelhafte Geschenk seiner Moralreligion“ (Huber, Religionsbegriff Schl. 63). Aber nicht lange beruhigte er sich bei der Auffassung, daß Religion nur ein Hilfsmittel der Moral sei; er empfand, daß dadurch die Religion ihres eigenen inneren Wertes beraubt und lediglich ein Anhängsel eines fremden Wertes würde. Daß Religion nichts mit Begriffen zu tun habe, wußte er; daß sie mit der Moral verknüpft sei, davon kam er schließlich ab. Er sagte, „daß es gegen die Religion die größte Verachtung bewiese, sie in ein anderes Gebiet verschlagen zu wollen, daß sie da diene und arbeite“ (III. Aufl. S. 27). Seiner eigenen Individualität folgend, erklärte er sie als Sache des Gefühls oder, wie er gelegentlich sagt, der Empfindung. Diese Fundierung der Religion war zwar nicht eine neue, „das Neue liegt nur darin, daß sich Schleiermacher den empfindungsmäßigen“ — besser: gefühlsmäßigen — „Charakter der Religion zum klaren Bewußtsein brachte“ (Huber, 4). Nun war durch Kant der Ursprung der ästhetischen Urteile im Gefühl nachgewiesen worden, und so bedeutet zunächst die Fundierung der Religion im Gefühl eine starke Annäherung des religiösen und ästhetischen Zustandes.

Wie komme ich nun aber zum Wesen der Religion, und welches ist ihr Inhalt? Eine Vorstellung vom Wesen der Religion erhält man durch Beobachtung religiöser Menschen, und sofern man selbst religiös ist, durch Selbstbeobachtung. Man muß „den gemeinen Standort der Menschen verlassen“ und darf „den beschwerlichen Weg in die Tiefen des menschlichen Geistes nicht scheuen“ (III. A. S. 10), sondern „muß sich in das Innere einer frommen Seele versetzen und ihre Begeisterung suchen und verstehen“ (S. 25), muß „in jenen zerstreuten und dem Anschein nach ungebildeten Elementen suchen“ (S. 23), muß sein „Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richten, auf welche alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Menschen hindeuten“ (S. 25). Die Stärke der Methode, die Schleiermacher hier einschlägt, besteht

„in der psychologischen Analyse des individuellen Lebensprozesses“ (Huber 14). Schon hieraus erhellt, daß nach Schleiermacher die Religion in einer psychischen Funktion besteht, daß sie sich auf einer psychischen Anlage gründet, und zwar auf einer „konstanten“. Die Religion hat eine „eigene Provinz im menschlichen Gemüt“ (S. 28), und „der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren“ (S. 129). In dem Nachweis und der Darstellung dieser psychischen Funktion liegt zugleich die Eigenart der Schleiermacherschen „Religion“. Religion ist Anschauung und Gefühl. Diese Zweiteilung ist aber nicht gleichzusetzen jenen beiden entgegengesetzten Trieben, deren Produkt die menschliche Seele ist, und von denen Schleiermacher zu Beginn seiner Reden spricht. Dort (S. 11) sagt er: „Die menschliche Seele hat ihr Bestehen vorzüglich in zwei entgegengesetzten Trieben. Zufolge des einen nämlich strebt sie, sich als ein Besonderes hinzustellen, und somit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgibt, an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken, und in ihr eigenes Wesen einsaugend aufzulösen. Der andere hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüberzustehen, die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Größeren aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen.“ Beide Triebe, sowohl der „Genuß“ wie das „Handeln“, sind als Triebe im formalen Sinn aktiv. Und gerade dadurch unterscheidet sich von ihnen die Religion als Passivität. Die enge Verknüpfung von Anschauung und Gefühl ergibt sich bei Schleiermacher auch noch aus einem weiteren psychologischen Gesichtspunkt; sie sind im Gegensatz zur „Reflexion“ „unmittelbare“ psychische Funktionen. Der „Sinn“, worunter Schleiermacher sowohl die Voraussetzung als auch die Verbindung von Anschauung und Gefühl versteht, besitzt Passivität und Aktivität. Er „sucht sich Gegenstände selbsttätig aus; er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar . . . er will finden und sich finden lassen“ (S. 131). Er ist aber auch „unmittelbar“ im Gegensatz zum Verstande, der die Dinge zueinander in

Beziehung bringen will. „Der Sinn strebt, den ungeteilten Einfluß von etwas Ganzem zu fassen; was und wie etwas für sich ist, will er anschauen und jedes in seinem eigentümlichen Charakter erkennen: Daran ist ihnen (den Unreligiösen) für ihr Verstehen nichts gelegen, das Was und Wie liegt ihnen zu weit; es ist nur das Woher und Wozu, in welchem sie sich ewig herumdrehen; nicht an und für sich, nur in bestimmten, einzelnen Beziehungen, und eben darum nicht ganz, sondern nur stückweise wollen sie etwas begreifen." (132.) Dieser „Sinn", der zum Objekt ein in sich abgeschlossenes Ganze hat, betätigt sich in der Kunst (vgl. ibid.), ist aber auch „das spezifische Organ der Religion" (Huber). Wie der „Sinn" ist auch die „Phantasie" der Reflexion (S. 102) entgegengesetzt. Und wie der „Sinn" „den Gegenständen etwas mitteilt, was sie als sein Eigentum, als sein Werk bezeichnet" (S. 131), so ist es die „Phantasie", durch welche wir „zu der Vorstellung einer Welt" (102) kommen; ebenso wie wir durch den Verstand zu dem Begriff einer Natur gelangen. Schleiermacher hat jedoch die Phantasie nicht in ein bestimmtes Verhältnis zur Religion gesetzt.

Wir wissen, daß Religion sowohl Passivität wie Unmittelbarkeit ist, betrachten wir nunmehr ihren Inhalt.

Die Religion ist andächtiges Schauen und Fühlen des Universums. Durch „Anschauung", d. h. durch die Beziehung auf ein Objekt, welches vom Subjekt angeschaut wird, scheint sich die Religion ihrer Passivität entäußert zu haben und zur Aktivität geworden zu sein; allein Schleiermacher unterscheidet aktiv und passiv nur in zeitlichem Sinn, nennt aktiv das zuerst Handelnde, und in diesem Sinne sind ihm die angeschauten Gegenstände aktiv. „Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersten" (I. Aufl. S. 32) oder an einer anderen Stelle: „Die Betrachtung setzt jene ursprüngliche Tätigkeit voraus" (S. 52). Das Objekt der religiösen Anschauung ist das Universum, welches er auch

das „Ganze“ oder das „Ein und Alles“ (55) nennt. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausgibt, ist ein Handeln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen, und in dem, was dadurch in uns wird, alles einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion“ (S. 54). Und diese äußert sich darin, daß wir alles, was uns im Gefühl bewegt, in seiner Einheitlichkeit als ein harmonisch Abgerundetes fühlen, und daß wir alles Besondere, so auch unser eigenes Sein, in Verbindung mit diesem einheitlichen Ganzen und als Teil desselben fühlen. Alles, was in unsere Gefühlswelt eindringt, fühlen wir „in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott“ (55). Gerade durch diese Auffassung von Religion bestimmt Schleiermacher seine Stellung zur Romantik. Er ist insofern Romantiker, als er die harmonisch vollendete Bildung, welche diese verlangten, nur im religiösen Leben für erreichbar hält. Denn im religiösen Leben hat man das Endliche im Zusammenhang und durch Vermittlung des Unendlichen, alles räumliche und zeitliche Neben- und Nacheinander als ein in sich abgeschlossenes Ganze im unmittelbaren Gefühl. Und diese Einheit „suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion“ (42). Schleiermachers Religion ist eine Gefühlsreligion, „ein rein innerlicher Zustand; sie ist ihm ein Durchdrungensein des ganzen Menschen von dem Gefühl seiner Abhängigkeit dem Universum gegenüber“

(Windelband, Gesch. d. Ph. II, 297). Das religiöse Leben entzieht das Einzelne unseren Blicken und zeigt uns nur das Ganze. Dem religiösen Menschen ergeht es wie einem, der in die Sonne geschaut und alles, was er dann betrachtet, für leuchtend hält. Die Religion ist etwas Lebendiges; sie ist „ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, in Einem und Allem, in Gott, habend und besitzend alles in Gott und Gott in allem“ (ibid.). Hiermit aber sehen wir Schleiermacher auf pantheistischem Boden, und klarer wird es uns noch werden, wenn wir untersuchen, was er unter Frömmigkeit versteht. Diese verlangt ein „sich Eins fühlen mit der Natur“ und verbietet, das Einzelne für sich, in der Loslösung von jedem Zusammenhang zu betrachten. In seiner Stellung zum Ganzen und mit diesem soll es uns als eine Offenbarung Gottes berühren, und Gott selbst, „in welchem ja allein auch das Besondere ein und alles ist“ (98), soll in uns einziehen. Der Mensch soll sich „hingeben dem Universum“ (64) und es mit seiner Liebe umspannen, soll in allem Endlichen nur die Wirkung des Unendlichen erblicken, soll sein eigenes und des Alls Leben zu einem gemeinsamen vereinigen, soll sein Leben zu einem „Einswerdenwollen mit dem Universum“ (50) gestalten, soll „in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins werden wollen mit dem Ewigen“ (46). Diese schwärmerische Hingabe an das All, dieses völlige Aufgehen in der Gottheit, ist die gleiche, wie sie in Goethes „Ganymed“ den Grundton bildet. Und als ein Muster wahrer Frömmigkeit stellt Schleiermacher Spinoza hin: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war, voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht“ (46). Aber dennoch wäre es verfehlt, wie

wir bald sehen werden, Schleiermacher einen Spinozisten zu nennen. Nicht bestimmt uns dazu so sehr seine eigene Zurückweisung dieses Prädikats, wie vielmehr die Tatsache, daß seine Auffassung des Spinozismus — im Gegensatz zur jakobischen — nicht die richtige gewesen ist.

Ein jeder Pantheismus bestimmt sich näher durch das Verhältnis, in welches er das Endliche zur Gottheit, zum Unendlichen, setzt. Spinozas Lehre von der Inhärenz des Endlichen im Unendlichen bedeutete eine Vernichtung des Einzelwesens, das eben nur noch als eine Summe von Negationen begriffen werden kann. Es hat lediglich eine ratio deficiens. Schleiermachers Anschauung dagegen von der „Gegenwart des Unendlichen im Endlichen trug den Ansatz zu einem Reichtum von Entwicklungen in sich“ (Dilthey I, 306). So hatte Schleiermacher allem endlichen Sein und Werden Realität zugesprochen, wenn auch nicht im Sinne des naiven, sondern eines höheren Realismus, „der sich allerdings der Subjektivität unseres Auffassens bewußt ist, aber die Objektivität der Welt und unser Wissen darum glaubt“ (Ottos Anm. z. I. Aufl. 31). Wie aber konnte in einer solchen Welt, die selbst nicht eine Welt des Scheins, sondern des Seins war, die Gegenwart des Unendlichen geschaut werden? Um dies zu ermöglichen, teilt Schleiermacher der mystischen Auffassung eine doppelte Tendenz zu. Einerseits will sie das Unendliche „von dem Fluß der endlichen Dinge trennen, andererseits verlangt sie die Gegenwart des Unendlichen, Ewigen. Einen in den endlichen Dingen zu fassen, somit durch originale Bestimmung des Unendlichen seinen Widerstand mit dem Endlichen zu lösen“ (Dilthey, 309). Somit wird sich Religion als die Anschauung des Unendlichen im Endlichen bestimmen; die religiöse Anschauung wird sich in das eigene Innere versenken und dort die Unendlichkeit entdecken, wird die harmonievolle Einheitlichkeit in der Wechselwirkung aller Individuen finden und sehen, daß sich in der Menschheit im Fluß des Werdens alles zu individueller Bildung vollendet. In der Individualität er-

blickt das religiöse Gemüt das Einzelne, das sich als eine endliche Wirkung des Unendlichen darstellt, und hinter aller Individualität sieht es das ewige Bewegtsein der nämlichen Kräfte und Gesetze. So wird das Wirkliche individuell. Alles Individuelle hat nur das Gepräge eines solchen dadurch, daß sich in ihm die im Universum lebendigen Kräfte in einer eigenartigen Weise betätigen. Hiermit ist aber die „Schranke der spinozistischen Metaphysik durchbrochen. Individualität ist nicht bloße Determination, Einschränkung des Unendlichen. Sie ist vielmehr Ausdruck, Spiegel des Unendlichen, selber unendlich" (Dilthey 312). Erhellt schon hieraus, daß Schleiermacher nicht ein Spinozist genannt werden kann, so wird es noch klarer dadurch, daß er in der Attributenlehre Spinozas die völlige Unabhängigkeit eines Gliedes in der Gedankenwelt von einem in der Körperwelt und umgekehrt ablehnt und den „Primat des Gedankens" (ibid) annimmt. Und eine völlige Abschwenkung nicht nur von dem spinozistisch-pantheistischen, sondern vom allgemein-pantheistischen Standpunkt sehen wir in seiner Ansicht, daß, wenn auch die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes gefährlich sei, sie dennoch eine „unabänderliche Notwendigkeit" sei, wo es sich darum handele, „sich selbst oder anderen die religiösen Erregungen zu dolmetschen oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen ist". (Anm. z. III. A. 121.) Religion ist für Schleiermacher das Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit vom Unendlichen". Der Pantheismus hat mit Religion als solcher nichts zu tun, da er, wie wir später sehen werden, niemals die Bildung einzelner Religionsformen veranlaßt. Er ist eine Weltanschauung und kann nur in seiner Beziehung zur Frömmigkeit beleuchtet werden. Und da zeigt es sich — wie Schleiermacher allerdings erst später ausspricht — daß Pantheismus mit Frömmigkeit wohl vereinbar ist, „sofern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weise des Theismus ist". Im Pantheismus „werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Funktion nach geschieden

bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins ist dazu". (Glaubenslehre I, § 8, Zusatz 2.)

Bei allen Betätigungen schwingen religiöse Gefühle mit.

Das Universum ist das Objekt der religiösen Anschauung. „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff; er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (I. Aufl. 32). Dieses „Anschauen" bedeutet nicht ein Betrachten des Universums seiner Natur nach, sondern es ist das religiöse Erleben des Eindrucks, den das sich unter allem Sein und Werden gleichbleibende Unendliche auf uns macht. Religion hat also mit Sittenlehre und Naturwissenschaft das gleiche Objekt, ist aber weder identisch mit einem von beiden, noch eine Mischung beider. Auch will sie nicht das Universum begreifen wie diese, noch auf dasselbe wirken wie jene. Wohl stehen Religion, Moral und Metaphysik zueinander nicht im Verhältnis der Mischung oder der Unterordnung von je zweien unter die dritte, aber dennoch muß zur höchstmöglichen Entwicklung der einzelnen ein Nebeneinander, eine Ergänzung der drei angenommen werden. Auch wenn man sich fragt, wie man denn eigentlich zum Begriff der Religion komme, so muß man zugeben, daß sie eben nie allein erscheint, sondern stets in Verbindung mit Metaphysik und Moral. Die Religion ist eine Anschauung des Universums, die im ersten Augenblick so mit dem Gefühl, mit einem Erregtsein, einem Selbstverlieren verbunden ist, daß wir häufig gar nichts davon merken. „Anschauung ohne Gefühl ist nichts, und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind" (I. Aufl. S. 42). Erst danach tritt eine Trennung in An-

schauung und Gefühl ein; doch ist diese Trennung nicht das Ursprüngliche, sondern entsteht „aus der ersten Handlung des Gemüts“ (ibid). Der Moment, in welchem diese Sonderung eintritt, ist für uns unbestimmbar; wir wissen von ihm nur durch Reflexion über die Beziehung von Subjekt und Objekt, welche in jenem psychischen Zustand vorausgesetzt wird, „wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren“ (ibid). So befinden sich also Sinn und Gegenstand in Tätigkeit, und ihr Aufeinanderstoßen bewirkt Anschauung und Gefühl: Anschauung durch das Hervorrufen eines Bildes, Gefühl dadurch, daß sich der subjektive Zustand verändert. Doch ehe die Sonderung in Anschauung und Gefühl eintrat, waren Sinn und Gegenstand im Subjekt eins. Diesen Moment sucht Schleiermacher im romantischen Bild mit der „bräutlichen Umarmung“ (ibid) zu vergleichen. Allein ganz klar wird uns dieser Moment niemals, und Schleiermacher selbst nennt ihn „unbeschreiblich“, „geheimnisvoll“ (ibid). In diesem Augenblick, da sich Sinn und Gegenstand, Geist und Natur, berühren, ist in der Tat die für Schleiermacher feststehende Identität von Sein und Denken auch vollzogen. Doch wie entsteht nun jenes religiöse Anschauen im einzelnen?

Die Religion ist die Summe der Gefühle, die der Mensch bei der Berührung mit der Welt hat, zunächst der Außenwelt. Aus Furcht vor Naturkräften kann Religion nicht entstehen; denn erstens müßte sie dann mit dem Weichen der Furcht gleichfalls verschwinden, sodann sind es oft ganz kleinliche Dinge, die uns in Furcht jagen. Auch aus der Freude an der Schönheit der Natur läßt sich Religion nicht ableiten, da einerseits „schön“ nicht etwas Objektives ist; d. h. nicht ein Merkmal, das sich am Gegenstand vorfindet, sondern nur die Bezeichnung einer rein subjektiven Empfindung ist; andererseits die Reflexion darüber philosophisch, also areligiös ist. Ebensowenig aus der räumlichen Unendlichkeit der Welt; sonst müßte

Religion geringer gewesen sein, als man diese noch nicht kannte. Und wo man sie zahlenmäßig zu finden glaubt, da ist es doch immer eine endliche, denkbare Formel, womit man jene darstellt. Es bleibt höchstens das Gefühl der Unfähigkeit für jene Größen, das haben wir aber nicht weniger bei Dingen, die uns zu klein sind. Nicht die Ausdehnung, sondern die durchgängige Gesetzmäßigkeit erzeugt Religion, und diese erscheint uns um so größer, je weniger wir oft im einzelnen die Zusammenhänge erblicken. Die Betrachtungen, wie Unorganisches sich in Organisches umsetzt, und so Entgegengesetztes in einer höheren Einheit zusammengesetzt wird, muß notwendig religiös stimmen. So hat schließlich die ganze Außenwelt für uns ihren Sitz im Gemüt. Daher wird die Betrachtung unseres eigenen Geistes noch fruchtbarer für die Religion sein. Jedoch dürfen wir es nicht als Einzelne tun; denn erst in der Gemeinschaft entwickelt sich geistiges Leben. Ja, die Religion muß ihrem auf das Unendliche gerichteten Charakter nach die Menscheit als Ganzes betrachten, wobei dann der Mensch mit seinen Schwächen als unendliche Differenzierung desselben Gedankens erscheine. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Individualität nicht nur möglich, sondern gefordert, und zwar durchläuft sie alle Stadien des Menschen von der tiefsten Sinnlichkeit bis zur höchsten Humanität. Und doch hat jeder in seinem Leben die innigste, ihm mögliche Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Aber trotz der Verschiedenheit findet im ganzen ein Ausgleich statt. Die enge Verwandtschaft der letzten Sätze mit der Leibnizschen Lehre, die uns hier auffällt, werden wir am Schluß erwähnen.

Mit der Anschauung ist aber, wie wir uns erinnern, stets ein Gefühl verbunden: „Eure Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch; derselbe Einfluß des letzteren, der Euch sein Dasein offenbart, muß sie auf mancherlei Weise erregen, und in Eurem inneren Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen." (I. Aufl. 38.) Anschauung und Gefühl treten immer gleich-

zeitig in Tätigkeit, aber nicht in gleicher Stärke; bald überwiegt die Anschauung, bald das Gefühl. „Dieses Gefühl, daß Ihr oft kaum gewahr werdet, kann in anderen Fällen zu einer solchen Heftigkeit heranwachsen, daß Ihr des Gegenstandes und Euer selbst darüber vergeßt“ (ibid). Aus der mannigfachen Art und Weise der Mischung von Gefühl und Anschauung erklärt sich die Verschiedenheit der psychischen Erlebnisse. In der Religion jedoch bilden Anschauung und Gefühl ein „festeres Verhältnis“, hier „überwiegt jene nie so sehr, daß dieses beinahe verlöscht wird“ (I. Aufl. 59); denn es ist derselbe Gegenstand, der zu gleicher Zeit Anschauung und Gefühl erregt. „Dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu Eurem Gemüt und Eurem Zustand; indem Ihr es anschaut, müßt ihr notwendigerweise von mancherlei Gefühlen ergriffen werden“ (I. Aufl. S. 38).

Doch wie verhalten sich nun die religiösen Anschauungen und Gefühle zueinander? Die Anschauungen sind immer etwas Passives ...„in der Religion wird das Universum angeschaut; es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen“ (I. Aufl. S. 72). Die religiösen Gefühle sind dagegen zum Teil aktiv, zum Teil passiv. Schleiermacher selbst widerspricht sich; er nennt sie aktiv, indem er im Gefühl das auf sich selbst in Beziehung bringt, was den Gegenstand der Anschauung bildet, daher „die Gefühle sind das Selbsttätige in der Religion“. An vielen anderen Stellen dagegen will er in den religiösen Gefühlen nur etwas Passives sehen. Unter dem „Gefühl des Universums“ wird jedenfalls nicht zu verstehen sein, daß dieses den Inhalt des Gefühls bildet, vielmehr ist das Gefühl auf das Universum gerichtet, von dem es ja verursacht wurde. Den Inhalt des Gefühls bildet der eigene subjektive Zustand. Die Gefühle selbst besitzen quantitative Verschiedenheit und „die Art, wie dem Menschen die Gottheit im Gefühl gegenwärtig ist, entscheidet über den Wert der Religion“ (101).

Das religiöse Gefühl unterscheidet sich vor allem seinem ganzen Wesen nach vom Handeln. Ein Handeln, das nur aus Gefühlen hervorgeht, ist nicht hoch einzuschätzen; „das Gefühl ist eine Erschütterung, eine Gewalt, der das Handeln nicht unterliegen und aus der es nicht hervorgehen soll“ (63). Jeder Mensch hat irgend einen Berührungspunkt mit dem Universum; „es gibt in dem Verhältnis des Menschen zu dieser Welt gewisse Übergänge ins Unendliche, durchgehauene Aussichten, vor denen jeder vorübergeführt wird, damit sein Sinn den Weg finde zum Ganzen, und bei deren Anblick, wenn auch nicht unmittelbare Gefühle von bestimmtem Gehalt hervorgebracht werden, so doch eure allgemeine Erregbarkeit für alle religiösen Gefühle“ (134). In dem Augenblick der Berührung entsteht irgend ein „einzelnes Gefühl,“ dieses soll er „in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehmen“ (64). Dieses „einzelne Gefühl“ soll aber nicht als ein vereinzeltes in seinem Innern bestehen, sondern es soll sich mit seiner ganzen Innenwelt zu etwas Einheitlichem verbinden. Das gesamte Handeln ist dann die Folge dieser inneren Harmonie; „das gesamte Handeln soll eine Rückwirkung sein von der Gesamtheit des Gefühls“ (ibid). Die einzelnen Handlungen jedoch sollen eine Unabhängigkeit vom Gefühl besitzen und niemals die Folge einer Erregung sein. „Nicht aus Religion, sondern mit Religion soll der Mensch alles handeln und verrichten, ununterbrochen sollen wie eine heilige Musik die religiösen Gefühle sein tätiges Leben begleiten“ (65).

Die Aufnahme des Gefühls in das Innere und seine Verbindung mit diesem zur höchsten Einheit, und aus dieser inneren Vollendung dann die Handlungen hervorgehen und bei allen Betätigungen religiöse Gefühle mitschwingen lassen, sowie die Bezeichnung von Liebe, Demut und Mitleid, dieser sittlichen Tugenden, als religiöse Gefühle, und endlich das Bestreben, den Menschen sich immer als Teil eines schönen Ganzen fühlen zu lassen, zeigen uns den „ästhetischen Pantheismus“ Schleiermachers. Wir

nennen ihn einen ästhetischen, weil er seinen Religionsbegriff nicht ethisch gefaßt wissen will, und weil er das Universum, welches ihm gleichbedeutend ist mit Gottheit, als ein vollendetes Kunstwerk betrachtet und unter Religion das ästhetische Genießen desselben versteht. Die enge Verwandtschaft von Religion und Kunst konnten wir schon daraus ersehen, daß der „Sinn," der sich besonders in der Kunst betätigt, zugleich das eigentliche Organ der Religion sei. Schleiermacher selbst hat das Verhältnis, in welchem Kunst und Religion zueinander stehen, nicht scharf gezeichnet; worauf es auch in den Reden gar nicht ankam. Doch dieser „ästhetische Pantheismus" verliert an Reinheit durch Einführung des teleologischen Gesichtspunktes. Schleiermacher betrachtet die ganze Menschheit als einen einzigen Organismus, jedes Individuum hat aber seine eigene Bedeutung, seine eigene Stellung und ist in jedem Augenblick bestrebt, durch seine Eigenart zur Harmonie des Ganzen das Seinige beizutragen.

Schleiermachers Verhältnis zum Pantheismus wird uns noch klarer, wenn wir seine Stellung zu den positiven Religionen des Näheren betrachten. Ihrem Wesen nach muß Religion, um sich ganz darstellen zu können, aus Religionen bestehen. Doch müssen alle ein gemeinsames Prinzip enthalten, um unter dem Namen Religion zusammengefaßt werden zu können. Die natürliche Religion will Schleiermacher ausschalten; es ist nicht so, daß die positiven Religionen im Gegensatz zur natürlichen von den Vorwürfen gegen die Religion getroffen werden. Im Gegenteil! Religion im eigentlichen Sinne könne sich gar nicht anders darstellen als in positiven Religionen. Die einzelnen positiven Religionen enthalten nicht ein bestimmtes Quantum religiösen Stoffs. Es wäre also falsch, zu bestimmen, was am religiösen Stoff einer Religionsform charakteristisch sei. So kann man Sekten bestimmen. Auch das gibt nicht das Einteilungsprinzip, ob das Universum erkannt wird als Chaos, als System oder in seiner elementaren Vielheit, ebensowenig wie die deistische oder pantheistische Vor-

stellungsweise. Vielmehr besteht das Wesen einer individuellen Religion in einer eigenartigen Grundanschauung, einer Grundidee, die im Mittelpunkt stehend den Anschauungen und Gefühlen eine bestimmtere Form gibt. Die Zahl der positiven Religionen ist unendlich. Jedes Individuum kann sich seine positive Religion schaffen und andererseits unbeschadet seiner individuellen Religion Angehöriger einer Religionsgemeinschaft sein. Schließlich erkennt wahre Religion, wer sie hat.

Wenn auch Schleiermacher dem Unendlichen das Prädikat der Gottheit gibt und einen persönlichen Gott verwirft, ebenso den naiven Unsterblichkeitsglauben ablehnt, können wir ihn doch nicht einen reinen Pantheisten nennen. Ein solcher wird nie eine positive Religion anerkennen, er wird aber noch viel weniger den Zusammenschluß zu einer Kirche empfehlen. Schleiermacher dagegen erkennt nicht nur die positiven Religionen als etwas notwendig Gewordenes und deshalb Berechtigtes an, sondern er will auch eine Zusammenschließung, wenn auch nicht zu einer bestehenden, so doch zu einer Idealkirche. Wie sich neben seinem Allwesen die einzelnen Individuen selbständig verhalten, so stehen in berechtigter Eigenart die einzelnen positiven Religionen in und neben dem religiös pantheistischen Grundgefühl. Schleiermachers Weltanschauung ist wohl pantheistisch; aber dieser Pantheismus schließt die einzelnen Religionen nicht aus, sondern ein. So kann man nach Schleiermacher Pantheist und dennoch sehr positiv religiös sein. „Merket wohl, daß der Pantheismus und Deismus keine bestimmte Form der Religion sind, sondern nur Arten, in deren Gebieten gar viele eigentliche Individuen sich schon entwickelt haben und noch mehrere sich entwickeln werden.“ (I. Aufl. 142.)

Schluss.

Fassen wir nun zum Schluß noch einmal das Ergebnis zusammen, so müssen wir die Frage, ob Leibniz und Schleiermacher reine Pantheisten gewesen sind, verneinen. Verneinen müssen wir aber auch die Ansicht, daß sie dem Pantheismus fernstehen. Vielmehr sind sie in seine größte Nähe gerückt. Leibniz durch sein logisches Bedürfnis, das Ganze als System zu denken, Schleiermacher durch das ästhetische Bedürfnis, das Ganze als System zu fühlen. Gemeinsam ist ihnen dann der optimistische und der deterministische Standpunkt. Beide teilen aber auch das Bestreben, das Unendliche im Endlichen zu suchen, den Universalismus mit dem Individualismus zu vereinigen. Leibniz vollzieht diese Verbindung in der Monade, Schleiermacher im Individuum.

Literaturangabe.

J. Kant, Über den Optimismus. Königsberg 1759.

K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 1888.

E. Zeller, Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie. 1901.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1902.

W. Windelband, Geschichte der Philosophie, I u. II. Leipzig 1904.

„ „ Die Lehren vom Zufall. Berlin 1870.

J. Bergmann, Geschichte der Philosophie, I. Berlin 1892.

K. Bussenius, Über die Theodizee des Leibniz. G.-Pr. von Roßleben 1876.

E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

O. Engler, Darstellung und Kritik des Leibnizischen Optimismus. I.-D. Jena 1883.

E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre. Leipzig 1891.

E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher. Leipzig 1901.

W. Dilthey, Leben Schleiermachers. Lerlin 1870.

Lebenslauf.

Am 30. Dezember 1884 wurde ich, Siegfried Gelles, zu Krotoschin im Königreich Preußen als Sohn des verstorbenen Kantors Benjamin Gelles und seiner Ehefrau Marie, geb. Tobinsky geboren. Der jüdischen Religionsgemeinschaft angehörend, besuchte ich vom 6. Lebensjahre an die jüdische Elementarschule meiner Vaterstadt. Von dort wurde ich Ostern 1895 auf das dortige Kgl. Gymnasium umgeschult, das ich Ostern 1905 nach Ablegung des Abiturientenexamens mit dem Zeugnis der Reife verließ. Seitdem habe ich am jüd.-theol. Seminar zu Breslau Theologie und an den Universitäten zu Breslau und Erlangen Philosophie studiert.